Nosso conhecimento vale ouro: sobre o valor do trabalho de campo

Our knowledge is gold*: about the value of fieldwork*

Edilene Coffaci de Lima

NOTA DO EDITOR

Recebido em: 12/06/2013
Aceito em: 18/11/2013

Introdução

1 A frase que dá título a este artigo[1] ouvi em campo, em março de 2009, em uma tensa reunião em que algumas das lideranças katukina exigiam pagamento para que eu pudesse dar continuidade à minha pesquisa, que tivera início há quase duas décadas, entre eles.[2] Antes de detalhar o contexto da reunião, é preciso ter claro que não identificarei tais lideranças, pois, como tentarei mostrar a seguir, não as compreendo como oportunistas de primeira hora, como quem constrói um enredo em que a antropóloga, vitimada, é usurpada pelos índios entre os quais pesquisa. Quero passar longe disso, pois tal perspectiva subtrairia a complexidade da situação – a complexidade de todo o contexto e de meus próprios afetos. O fatalismo não me parece apropriado para a ocasião, ainda que o evento particular tenha provocado em mim sentimentos muito negativos, especialmente no momento em que os vivi. Não deve ter sido à toa que demorei tanto para me decidir a tratar dele publicamente. Aqui, de qualquer forma, não quero fazer uma lista de lamúrias, mas usar de minha própria experiência – que é, evidentemente, a que melhor conheço – para falar das condições contemporâneas de pesquisa, em que o ativismo (Ramos, 1992; Albert, 1997) de outrora, que também me acompanhou e ainda acompanha (Lima, 2006, 2011), pode tornar-se insuficiente nas trocas que têm lugar em todas as pesquisas.

2 A decisão de escrever sobre o ocorrido tantos anos depois se deve a dois motivos principais, mas não exclusivos: primeiro, porque me sinto, como professora de antropologia, cada vez mais desconfortável com a forma como os alunos são apresentados ao trabalho de campo. Em vários cursos de Antropologia, na graduação, especialmente nas disciplinas de Métodos, são indispensáveis na bibliografia dois autores, um "clássico" de longe e um de perto: B. Malinowski, com seu relato "inaugural" do trabalho de campo, e Roberto DaMatta, com seu famoso *Anthropological blues*. Sem desmerecer qualquer um dos dois – afinal, como poderia? – a experiência acumulada da disciplina deve servir para que não limitemos nossas discussões a certo "romantismo" que parece nos definir (Stocking, 1992).

3 Por mais que faça coro com aqueles que afirmam que trabalho de campo não tem como ser ensinado (Peirano, 1995:22), deve haver modos de não piorar as coisas, um deles, me parece, é não apostando todas as fichas na empatia que, em alguns momentos, pode esgotar-se ou simplesmente não existir, ou como se uma vez "aceito", para sempre o será. Como em qualquer relação interpessoal, no campo também as relações são continuamente atualizadas e sujeitas a altos e baixos. Por isso, a "aceitação" apoteótica de Geertz (1978) entre os balineses, no artigo sobre a briga de galos, não me parece mais suficientemente convincente – e nem me lembro se o foi algum dia.

4 Em segundo lugar, associado ao primeiro motivo, está nosso silêncio sobre experiências conflituosas, de diferentes graus de intensidade, que têm tido vários colegas em distintos pontos do Brasil, como se fosse um interdito tratar do assunto publicamente. Cada um fala um pouco, não tudo, do que passou em campo e vamos nos escorando mutuamente... Rapidamente me lembro de uma passagem do livro de Sylvia Caiuby Novaes (1993:230-233), em que a autora descreve uma tensa reunião em que os Bororo lhe apresentaram, e a alguns outros personagens, uma lista que continha suas reivindicações de "pagamento"; as consecutivas solicitações a Fernando (Fedola) Viana (2008) para pesquisar o futebol xavante; as desconfianças e os desentendimentos de Vanessa Lea com os Kayapó para que sua pesquisa tivesse continuidade (Lea, 2012); os casos mencionados por Alcida Ramos (2007) de "jovens pesquisadores frustrados por situações de campo pouco amistosas", entre elas o exagerado pedido de pavimentação de 10 quilômetros de estrada feito a um mestrando!

5 Com um recuo temporal maior, ainda no início da década de 1980, encontra-se a dissertação de mestrado de Maria Helena Barata, posteriormente publicada (Barata, 1993), em que a autora se viu compelida a tratar das vicissitudes do trabalho de campo, pois acabou enredada em uma acirrada disputa faccional entre os Pukobyê (subgrupo Timbira), que resultou em sua expulsão da aldeia poucos dias após sua chegada. Embora o contexto da insatisfação com o trabalho da antropóloga fosse diferente do que se passa atualmente, repetiam-se argumentos bastante similares aos que vigoram hoje: a desconfiança de que informações passadas à antropóloga pudessem resultar em seu enriquecimento (:21), que seria egoisticamente apropriado pela estrangeira e não repartido com os nativos, seus "legítimos proprietários" – uma situação que a autora buscou problematizar tratando-a como um "drama", nos termos dados por Victor Turner.

6 São muitas as experiências mais ou menos conflituosas pelas quais têm passado os antropólogos nas últimas décadas. Nos parágrafos acima foram destacadas algumas delas relativamente similares, vividas em distintos lugares e com diferentes etnias, que têm em comum a mesma insatisfação com os pesquisadores e expectativas de

"retornos", compreendidos como "compensações" ou "restituições", financeiras ou não. Pouco a pouco começamos a tocar no assunto e o artigo que ora se apresenta vem somar-se a tais experiências, como quem acredita que a exposição do assunto, seu tratamento e sua problematização pública podem nos ajudar a refletir sobre os processos contemporâneos que transformam também nossa disciplina.

7 Assim, até para atenuar um pouco o nosso silêncio, vale a pena chamar a atenção aqui em particular para um volume da revista *Iluminuras*, publicada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no qual um dossiê aborda o tema da "restituição" da pesquisa (vol. 13, n. 31), especialmente pelo viés da antropologia da imagem.[3] Neste volume é possível reencontrar Sylvia Caiuby Novaes (2012), acima mencionada, abordando, a partir de experiências não apenas com os Bororo, como a fotografia se faz presente como forma de troca para a realização de suas pesquisas. De modo muito próximo ao que será adiante exposto, e que é bastante valorizado na disciplina, escreveu a autora: "A relação entre o pesquisador e as pessoas que ele pesquisa é algo fundamental em qualquer trabalho de campo em antropologia. [...] Sem uma mútua relação de confiança a pesquisa de campo não é nem mesmo possível" (Novaes, 2012:20).

8 Talvez não seja prudente tratar do tema da desconfiança em relação aos trabalhos de pesquisa, particularmente em antropologia, no contexto contemporâneo – a exposição do assunto pode agastar ainda mais nossas relações com as lideranças nativas e mesmo atiçar o oportunismo de alguns meios de comunicação ao saberem que tratamos do assunto. Seja como for, quaisquer que sejam os argumentos elencados para evitarmos abordar o assunto, me parecem ainda insuficientes para justificar nosso silêncio, como se cada um sozinho devesse resolver seus próprios problemas sem maiores escândalos, na solidão que, no fim das contas, todos reconhecem em seu trabalho de pesquisa, em especial no campo. Discordo firmemente dessa solidão – fosse assim e a antropologia sequer existiria. De mais a mais, se já fui embalada por belíssimos *anthropological blues* em campo (e às vezes ainda sou), os sons que tenho ouvido nos últimos anos são sempre mais pesados e, infelizmente, às vezes me impedem de ouvir os primeiros.

9 No contexto da Etnologia Indígena, poucas vezes os antropólogos são retratados como "espiões", como na situação relatada por Zenobi (2010), ao pesquisar com os familiares das vítimas do incêndio da casa noturna *Cromañón*, em Buenos Aires. Aos etnólogos tem restado a pecha de "mercenários", que é tão negativa quanto a primeira – e ambas podem ser sinonimizadas. Quando a sinonímia entra em cena, a "espionagem" traveste-se de "biopiratia", um esbulho lucrativo ao qual alguns antropólogos supostamente teriam aderido.[4]

10 Feito esse preâmbulo, preciso reconhecer que na ocasião de meu desentendimento com as lideranças que me cobravam para dar continuidade à pesquisa, em março de 2009, prendi-me a um único fato – aquele mesmo, a reunião. Detalharei mais adiante o que se passou naquela manhã, mas o certo é que desde então juntei várias peças de um quebra-cabeça de 20 anos de pesquisa e pude perceber que em diferentes momentos já havia esbarrado em exigências de lideranças, desvencilhando-me delas de outras maneiras, menos turbulentas, mas que acabaram resultando produtivas. Ao relato que culminará na reunião, seguem então duas diferentes ocasiões em que dúvidas ou suspeitas sobre a serventia do trabalho da antropóloga se fizeram presentes. À diferença de março de 2009, nas duas ocasiões anteriores não me foi solicitado diretamente pagamento, mas apoio em rotinas político-administrativas com as quais

tinham pouca familiaridade. Retomar dados de campo de 1993 e 1997 permite desmarcar o fato da reunião de março de 2009, e inseri-la numa perspectiva mais processual. No fim das contas, afinal, o argumento que se deseja destacar aqui é que pesquisa de campo se negocia permanentemente, com graus variados de adesão, acomodação ou rejeição e, em alguns momentos, simplesmente as coisas ocorrem em algum vácuo... De todo modo, seja qual for o arranjo, será sempre provisório. Assim, vamos aos fatos.

Entrando em campo

11 *Primeira cena:* O primeiro dos incidentes que resultaram em "cobranças" em campo aconteceu em junho de 1993, após aproximadamente dois meses de trabalho de pesquisa na TI do rio Campinas, com vistas à condução de meu mestrado. Naquela época os Katukina viviam o final de um agitado período (experimentado principalmente no término da década de 1980), aquele de formação da Aliança dos Povos da Floresta, um movimento que reuniu índios e seringueiros, de claro cunho ambientalista, com o objetivo de terem resguardadas suas terras, florestas e particularidades culturais, livres do jugo dos patrões da borracha e da exploração madeireira que os alcançava. Um dos resultados tangíveis da Aliança foi um financiamento, a fundos perdidos, obtido pelo CNS (Conselho Nacional dos Seringueiros) – Vale do Juruá junto ao BNDES, que permitiu montarem sua própria cooperativa, a qual compraria os produtos (borracha e produtos agrícolas) dos próprios índios e seringueiros, que seriam cambiados por mercadorias dos mercados da cidade (açúcar, sal, munição, sabão...), replicando o antigo sistema de barracão do seringal, no qual não circulava dinheiro. Ocorre que os Katukina não tinham qualquer experiência em gestão de uma cooperativa e, para piorar, havia uma inflação galopante que fez arruinar todo o projeto de autonomia financeira. Neste contexto, as expectativas dos Katukina em relação ao meu trabalho aumentavam na mesma proporção que suas dificuldades. Para tratar disso, reproduzo parte do que consta em minha dissertação de mestrado:

> [...] Em junho de 1993 alguns jovens procuraram-me para exigir que eu tomasse providências, escrevesse e encaminhasse alguns projetos para ajudá-los a superar os problemas que atravessavam, sobretudo no que diz respeito ao abastecimento de bens industrializados, que não mais existiam no depósito da cooperativa. Na ocasião, eles acusaram-me de enriquecer às custas dos índios, da mesma forma como, segundo eles, faziam outros brancos que trabalhavam entre eles. [...] respondi que meu objetivo era um tanto diverso do das outras pessoas que trabalhavam entre eles e que não conhecia ninguém que tivesse "enriquecido às custas dos índios" – este não era o meu caso nem das outras pessoas a quem eles se referiram indiretamente. [...]
> De um dos velhos que saíram em minha defesa e que era meu hospedeiro ouvi reservadamente uma longa explicação sobre o "fracasso" da cooperativa. Resumidamente, segundo me disse, os projetos implementados entre os Katukina esbarram numa certa impropriedade deles mesmos. No tempo dos ancestrais (*shenepavo*), eles teriam perdido a chance de serem muitos numericamente e imortais ao não irem buscar uma "pedra" que lhes garantiria a vida eterna; e perderam também a oportunidade de não terem que trabalhar quando, sem necessidade e por pura curiosidade, um katukina mexeu na "maleta de fogo" que um coatipuru (*kapã yuxin*) havia lhes dado para fazerem os roçados: com ela não precisariam brocar, limpar ou plantar e os roçados cresceriam do dia para a noite.

> Estabelecendo um paralelo com os ancestrais, afirmou que os problemas relacionados aos projetos, e particularmente à cooperativa, teriam sido gerados por eles próprios, que não teriam sabido preservar algo que só lhes traria benefícios. Uma sucessão de escolhas equivocadas explicava a condição desigual dos Katukina em relação aos brancos. A cooperativa poderia reverter parte desta situação (o que tinham perdido antes era irrecuperável) e, novamente, eles deixaram uma oportunidade escapar (Lima, 1994).

12 Na longa explicação que Mani ensaiava para conter minha tristeza, na qual um discurso nativo sobre a "perda" ganhava proeminência, os Katukina apareciam como sujeitos ativos de seu próprio destino e tinham então que responder por seus atos. Deixando as interpretações mítico-históricas de lado, meu interlocutor também censurou os rapazes por fazerem exigências deste tipo a uma mulher, conforme me disse depois sua esposa. Para resumir bastante, a intervenção dos velhos em meu favor garantiu minha permanência em campo sem maiores problemas, o que certamente me deixou bastante aliviada, não só porque tinha quem me amparasse, mas porque, ainda bastante jovem, sequer imaginava que caminhos teria de percorrer para poder ajudá-los naqueles termos.

13 *Segunda cena*: Após a conclusão do mestrado, em julho de 1994, iniciei meus estudos de doutorado e, depois ser admitida como professora na UFPR, voltei a campo no final de agosto de 1997. A situação estava um tanto transformada e as desconfianças, mais que eventuais solicitações, inscreviam-se em um novo contexto, que recentemente Manuela Carneiro da Cunha (2009) definiu como aquele da "bioparanoia". Para tentar resguardar o contexto, reproduzo parte do que foi escrito em minha tese de doutorado, ao discorrer sobre a retomada do trabalho de campo:

> [...] Fui bem recebida, como sempre. Todos queriam saber como tinha passado, se tinha o mesmo marido, se já tinha filhos e por aí vai. [...] Alguns dias passaram-se assim. Não demorei a perceber, entretanto, que meus próprios interesses de pesquisa não iam muito adiante. [...] Ainda que os Katukina me recebessem bem e parecessem sinceramente felizes em rever-me, as evasivas persistiam.
>
> Causava-me estranheza ainda maior que Mani, meu hospedeiro, adotasse o mesmo comportamento. [...] Lembro-me bem do dia em que as coisas começaram a se esclarecer. Em 7 de setembro resolvi visitar Txoki. Começamos a conversar. Fiquei surpresa, não só permitiu que gravasse nossa conversa como respondeu como pôde e de bom grado a todas as perguntas que fiz, algumas talvez afoitas demais, como que querendo suprir a falta de informações significativas que me acompanhava desde que havia chegado na aldeia.
>
> À noite tentei confirmar com Mani algumas informações da conversa que tivera com Txoki. Vendo que tinha novidades, Mani me perguntou quem me ensinara aquilo sobre o que lhe indagava. Como não se tratava de nenhum segredo, disse que foi Txoki, o seu companheiro de rezas. Dali em diante tudo mudou significativamente e pude entender o silêncio às minhas investidas. Silêncio que se encerrou a partir daquele dia e que se justificava por uma trama obscura, que Mani tentou me explicar e que vou tentar resumir.
>
> Em 1995 um austríaco naturalizado brasileiro, conhecido como Rogério (mas cujo nome é Ruedger Von Reininghaus), que se dizia representante da organização não governamental Selva Viva, contatou os Katukina, querendo saber da medicina local, em particular a respeito do uso de plantas medicinais. Em troca da promessa de providenciar remédios e construir um posto de saúde, Rudiger pediu aos Katukina para listarem o nome das plantas e o uso que faziam delas. O mesmo procedimento e as mesmas promessas foram feitas também aos Poyanawa e aos Shanenawa. A listagem seria apenas o começo da aproximação com os Katukina, mais tarde Rudiger planejava coletar amostras das espécies listadas. Dois anos depois, na primeira metade de 1997, teve início o debate, na Assembleia Legislativa do Acre

> (ALEAC), sobre aquela que ficou conhecida como a "Lei da Biodiversidade". No clamor do debate e antes da aprovação da Lei, foi criada uma Comissão de Sindicância na ALEAC justamente para investigar as atividades do Senhor Reininghaus. Em meio a um burburinho generalizado, dois katukina foram chamados a depor na Comissão de Sindicância presidida pelo deputado estadual Edvaldo Magalhães, autor oficial da nova Lei. [...] A convocação dos dois causou certo pânico entre os Katukina. Sem conhecerem as rotinas jurídicas e políticas de nossa sociedade, os Katukina pensaram que eram acusados nas investigações, ao invés de testemunhas.
> Para não me estender em detalhes, os Katukina ficaram bastante temerosos com o desfecho que poderia ter toda aquela história e decidiram, pouco antes de minha chegada, não aceitar mais pesquisadores entre eles. Pesquisadores que se tornaram todos suspeitos de "roubarem" seus conhecimentos, uma ideia que os políticos locais, de diferentes matizes ideológicos, alardearam por toda parte e que se incorporou no imaginário local. Até prova em contrário, os pesquisadores todos são mal-intencionados, espiões ou ladrões, tanto mais se estrangeiros.
> Por tudo isso é que todos estavam evitando ajudar-me dessa vez, foi o que Mani me explicou, e completou dizendo que, apesar da decisão que os Katukina tomaram, nem ele nem ninguém tinha coragem de me mandar embora e que estavam satisfeitos de me ter de volta entre eles. Txoki certamente tinha passado por cima de um acordo estabelecido entre eles, por isso se permitiu conversar determinados assuntos comigo.
> Compreendi perfeitamente seus motivos e tentei explicar que nada iria suceder aos dois depoentes arrolados, certamente como testemunhas, nas investigações. Foi então que Mani pediu para que eu fosse até a cidade averiguar se não havia mesmo nada contra eles na Polícia Federal e no Fórum. [...] No dia seguinte fui até Cruzeiro do Sul, conversei com agentes da Polícia Federal e com um promotor. Embora tivessem alguma lembrança das denúncias e da passagem da Comissão de Sindicância da ALEAC pela cidade, ninguém sabia informar nada. Voltei à aldeia e comuniquei que estava tudo certo, nada pesava contra eles. Isso esfriou o ânimo de todos e mudou completamente o tratamento que vinha recebendo desde minha chegada. Tudo voltava ao normal (Lima, 2000).

14 O trabalho de campo de doutorado acabou sendo, ao final, bastante irregular, mas por razões outras. Particularmente porque fui solicitada pelas lideranças para que os ajudasse a invalidar um Estudo de Impacto Ambiental – Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA), elaborado pela SCTP Engenharia de Projetos, contratada pelo governo do Acre, para atender à legislação ambiental com vistas à pavimentação da rodovia BR-364. O estudo, àquela altura aprovado a partir da realização de audiências públicas bastante tumultuadas (para dizer o mínimo), garantia a pavimentação da BR-364, que atravessa por 18 quilômetros a TI do rio Campinas de leste a oeste, sem o estabelecimento de quaisquer compensações aos índios, elaborado no governo de Orleir Cameli. Mais madura, sabia os caminhos que deveria percorrer para atender à justa solicitação. Assim, não foi difícil questionar o governo estadual sobre o EIA-RIMA da BR-364 que, sem muitas palavras, simplesmente ignorava a presença de populações indígenas à beira da estrada – os próprios Katukina, mas não apenas eles. Em contínuo diálogo com as lideranças katukina, e com outros setores dos movimentos sociais acrianos, o EIA-RIMA foi invalidado ainda em 1999.

15 Depois, no final da redação da tese, já em 2000, reuni esforços para argumentar contra a revisão do componente indígena do EIA-RIMA, elaborado pela Funtac (Fundação de Tecnologia do Estado do Acre). Trata-se de uma longa história, que não é preciso detalhar aqui, os conflitos não foram pequenos e tinham então como opositor o Governo da Floresta, tendo à frente o atual senador Jorge Viana. O terceiro componente

indígena do EIA-RIMA, na parte relativa aos Katukina, acabou sendo elaborado por mim – foi concluído em 2001. Deste breve apanhado da retomada do trabalho de campo em 1997 sobressai-se a coincidência de dois contextos distintos: por um lado, a tentativa das lideranças katukina de impedirem a pavimentação da BR-364 sem o estabelecimento, ainda que mínimo, de medidas mitigadoras, no qual pude auxiliá-los; por outro, o princípio das desconfianças em relação aos pesquisadores e da valorização de seus conhecimentos tradicionais, justamente quando, por outras vias, iniciava-se a difusão urbana do uso da secreção da pele do kampô (*Phyllomedusa bicolor*), uma perereca (rã arbórea), que acabaria repercutindo na reunião mencionada no início deste artigo.

***

16 Postos esses fatos, presentes na época do mestrado e do doutorado, fica claro que as "cobranças" que me foram feitas na reunião de março de 2009 não eram exatamente uma novidade para mim, nem o eram as desconfianças quanto aos trabalhos de pesquisa. A novidade prendia-se então à exigência de pagamento à Associação, ou diretamente a uma das lideranças, conforme me foi solicitado eletronicamente antes que lá chegasse.

17 Para situar um macrocontexto, não exclusivamente pessoal, é importante destacar também que desde o início deste século os Katukina vinham tendo uma importante projeção nacional e internacional em virtude do uso da secreção da pele do kampô, que experimentou uma rápida difusão nos circuitos alternativos e esotéricos Brasil afora e além de suas fronteiras (Lima, 2005; Lima & Labate, 2008), tendo alguns katukina como "parceiros". Protagonizando diversas reportagens em jornais regionais, nacionais e internacionais, os Katukina acabaram dando início a uma iniciativa governamental de realizar um projeto-piloto com vistas à proteção de seus conhecimentos relativos ao uso do kampô, a partir de uma carta enviada, em 2003, à ex-ministra do Meio Ambiente, Marina Silva.[5]

18 Para resumir bastante o assunto, o fato é que tal iniciativa não prosperou em virtude da falta de acordo com os cientistas, para que dela se desenhasse a famosa, mas até agora desconhecida, repartição de benefícios. Os antropólogos inseriam-se no projeto como "mediadores" dos futuros diálogos entre índios e cientistas, papel que não chegaram a ocupar efetivamente em virtude do fato de que os cientistas desistiram do projeto antes que os índios, antes mesmo que o projeto pudesse ser efetivamente iniciado (Lima, 2009). Acabamos todos, os antropólogos, dedicando-nos mais a tratar dos efeitos da iniciativa, a aferir as expectativas que alimentavam os índios em torno do kampô e os conflitos que sorrateiramente se insinuavam entre os vários codetentores de seus conhecimentos. Ao final, a reunião de março de 2009 indicava também que a frustração com a não possibilidade de realização do Projeto Kampô acabava recaindo sobre os "mediadores".

19 Com o final precoce da iniciativa governamental de outrora – o Projeto Kampô – restou a aprovação, no conselho do PDPI,[6] de um projeto paralelo dos Katukina para construir uma "Casa de Cultura" – um "prêmio de consolação", pode-se assim dizer, em virtude do resultado negativo do projeto maior que se almejava alcançar.[7] Do contexto propositivo da realização do Projeto Kampô, acentuou-se o discurso defensivo e a proliferação das suspeitas de biopirataria – que, como se pode ver no meu imbróglio no

contexto do doutorado (segunda cena), na década de 1990, não era exatamente uma novidade.[8]

20 Quando da reunião mencionada no início, em que me foi solicitado pagamento para a condução de meu projeto de pesquisa, lembrei às lideranças presentes que havia em diferentes oportunidades, ao longo do tempo que os conheço, me engajado e apoiado suas iniciativas, destacando particularmente a revisão do componente indígena do EIA-RIMA da BR-364. Lembrei-lhes ainda que meu trabalho de pesquisa havia resultado na participação no livro *Enciclopédia da Floresta* (2002, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida), no qual os direitos autorais de todos os pesquisadores foram destinados às Associações locais – os Katukina do rio Campinas entre eles, além dos Ashaninka do rio Amônea, dos Kaxinawá do rio Jordão, e dos seringueiros da Reserva Extrativista do alto Juruá. Quis então imaginar que meus argumentos sustentavam que não deveria haver motivos para tamanhas desconfianças, como se um passado de entendimentos mútuos avalizasse perspectivas futuras de igual teor.

21 Embora as lideranças presentes à reunião se lembrassem do apoio oferecido outrora, não foi este o caso. Alguns deles haviam nascido, ou viviam o que chamamos de primeira infância, quando iniciei a minha pesquisa. Um deles chegou a dizer: "isso [a *Enciclopédia da Floresta*] você fez para os meus irmãos, agora tem de fazer para a gente [os jovens]...". Sobre a revisão do EIA-RIMA, uma das lideranças argumentou que havia sido remunerada, como se assim estivesse cancelado qualquer préstimo de minha parte – o fato de ter sido remunerada pela elaboração do relatório e de ter tido passagens e diárias para ir a campo suprimia meu engajamento.

22 Na tensa reunião, o argumento foi que estavam "cansados" de serem lesados e que, por assim dizer, o "saque" aos conhecimentos nativos vinha sendo continuamente perpetrado, nesta ordem, por missionários,[9] cineastas[10] e por antropólogos – no caso, imagino (dado que não mencionaram nomes), por mim mesma e então por dois estudantes de antropologia – Homero Moro Martins (UnB) e Paulo Homem de Góes (UFPR) – que foram fazer pesquisa entre eles por meu intermédio, especialmente no período da realização de Projeto Kampô, do MMA, quando era importante acompanhar quais expectativas estavam em jogo em torno do conhecimento tradicional que então tinha ultrapassado em muito as fronteiras acrianas.

23 Um claro discurso coletivista aparecia nas falas das jovens lideranças presentes (os velhos estiveram ausentes), que repetiam frases em português ou mescladas ao katukina, como: "o conhecimento é do povo katukina", "[...] é preciso [nos] beneficiar", e "[...] retorno *yamashõ* [não tem]".

24 Insatisfeita com as cobranças naquela reunião, fiquei um tanto abatida e, para não esgarçar mais as relações então tumultuadas, externei algo de meu estado afetado (Favret-Saada, 1990), dizendo o que aprendi com aqueles que me eram mais próximos, com os quais convivi ao longo de anos de pesquisa: uma pessoa com raiva (*shina*), como era o meu caso, deve retirar-se.[11] Certa moderação era desejável naquele momento, em que ambas as partes – a antropóloga e as lideranças – não estavam se entendendo da forma amistosa habitual.

25 Comuniquei a decisão de retirar-me, de retornar à cidade, quando então a liderança mais engajada em exigir o "pagamento na entrada" para a continuidade de minha pesquisa disse que estaria saindo por vontade própria, dado que não me havia "expulsado". Ponderei que não havia "expulsão", mas sim desconfiança e discordância, o que inviabilizava o próprio trabalho de pesquisa e minha presença ali. De repente, o

valor do trabalho de campo revelava-se – objetificava-se talvez expresse melhor o que digo – a meus olhos como antes não tinha percebido e, sem querer exagerar, apeguei-me a ele, afinal, meu conhecimento e principalmente os modos de alcançá-lo também valiam muito. Sem a confiança deles, era mais correto retirar-me respeitosamente. Foi o que fiz, saí da reunião, deixando claro que permaneceria em Cruzeiro do Sul, a cidade mais próxima, e que poderia trabalhar com aqueles que se dispusessem a colaborar com minha pesquisa, que versava – é importante agora dizer – justamente sobre os efeitos dos direitos culturais e intelectuais sobre os conhecimentos tradicionais.[12] Ironicamente experimentava em mim mesma os efeitos...

26 No mesmo dia, pouco tempo depois da minha retirada da reunião, na casa de Kako, onde estava hospedada, chegou a liderança da aldeia do Campinas, dizendo que poderia permanecer, que tinha sua autorização enquanto chefe daquele lugar. Questionei-o por que não falou publicamente dessa autorização, que só me foi oferecida reservadamente após minha decisão de sair da reunião. Sua resposta foi evasiva, apenas repetindo que tinha sua autorização para permanecer. Não insisti, em vista do fato de que a outra liderança que mais me acusou na reunião era seu irmão mais novo (então tesoureiro da Associação Katukina do Campinas – AKAC) e de que a cobrança eletrônica para a realização da pesquisa havia sido feita por seu irmão mais velho.[13] Não me parecia haver realmente contexto para continuar ali, com raiva (*shinatae*) menos ainda, era preciso ordenar o pensamento.

27 No dia seguinte retornei à cidade de ônibus e poucos dias depois dois katukina se dirigiram para lá para continuarem o trabalho comigo a partir de conversas livres que eram, da minha parte, como entrevistas semiestruturadas.

28 Para abreviar, menciono que aproximadamente um ano depois, em fevereiro de 2010, decidi retornar a Cruzeiro do Sul para continuar o trabalho em contextos informais, entrevistando alguns katukina na cidade, aonde vão periodicamente para compras ou para receber benefícios ou salários (professores, agentes de saúde, governamentais, merendeiras) do governo, e trabalhando no hotel mais detidamente com três homens (Txoki, Kako e Ni'i), de duas diferentes gerações (Lima 2012).

29 Essa permanência em Cruzeiro do Sul permitiu ainda me inteirar da repercussão de minha saída no ano anterior. Foi então que recebi convites para retornar às aldeias, vindos, sobretudo, de moradores de aldeias diferentes daquela onde se gestou a solicitação de pagamento, de pessoas mais velhas ou um pouco mais maduras, que me conheciam desde os anos 1990. Naquela ocasião, afirmei que não entraria na TI por recear novos desentendimentos com as lideranças da AKAC. De Peyo, um velho senhor, morador na aldeia Varinawa, que sempre me foi simpático, mas que igualmente me manteve à média distância (e com isso quero dizer apenas que não era muito dado às minhas conversas mais diretas), ouvi algo como: "vai lá pra minha casa, ninguém vai brigar com você por lá". Os convites acabaram colocando em relevo uma emaranhada rede política que, involuntariamente, minha saída da reunião no ano anterior acionara. De qualquer modo, optei por não apertar mais os nós da rede e permaneci trabalhando na cidade.

30 Em julho de 2011 retornei muito rapidamente, por apenas quatro dias, à TI do rio Campinas. Por coincidência, entrei ali exatamente no mesmo dia em que as lideranças viajaram para a capital do estado, Rio Branco. Na minha saída, sem que eu o soubesse, uma das lideranças já havia voltado. Para retornar à cidade, acabei conseguindo uma carona no carro da Funasa – Fundação Nacional de Saúde. Quando entrei no carro,

deparei-me com a liderança que mais me fizera acusações de enriquecimento e exigências de "pagamento na entrada" na reunião de 2009. Não contava com sua presença, mas fizemos tranquilamente o trajeto até Cruzeiro do Sul: tivemos uma conversa amena e ele limitou-se a me perguntar como tinha sido minha estadia. Não mais que isso, e nos despedimos. Desde então, em virtude de outros compromissos acadêmicos, não pude voltar a campo.

31 O fato de ter sido convidada, em 2010, a entrar na aldeia Varinawa acabou mais recentemente chamando a minha atenção após a leitura do trabalho de Ruth Beirigo Lopes (2010), no qual a autora relata sua experiência de campo entre os Katukina da TI do rio Campinas. Sua experiência está também repleta de negociações para permanecer em campo, e resultou em sua dissertação de mestrado. Curiosamente, consta uma passagem em que seu anfitrião, da aldeia Masheya, aconselha-a a evitar se encontrar com os moradores da aldeia Varinawa, porque supostamente a liderança do lugar estaria disposta a expulsar os pesquisadores intrusos. O anfitrião de Ruth Lopes teria comentado sobre a rudeza do "cacique" da aldeia Varinawa: "Se você encontrar com ele, eu tenho dó de você, pena mesmo, ele vai chamar a polícia para você. Ele não quer branco aqui não" (Lopes, 2010:4). É inevitável destacar o fato de que a autora receou mesmo pelo encontro. Independentemente disso, seu relato foi o que me levou a pensar mais sobre as negociações que se dão hoje em campo, sem querer enfeixá-las em excessivos interesses financeiros.

32 Assim, tentando retomar um entendimento sobre a situação em que fui convidada a entrar novamente na TI do Campinas, em 2010, convite vindo justamente de um dos homens mais velhos da aldeia Varinawa, chefe da parentela do lugar e possivelmente pai da liderança que, segundo foi dito à Ruth Lopes, não tem qualquer simpatia por pesquisadores, fiquei a imaginar: teriam me convidado para entrar e repudiariam a entrada de outra antropóloga por serem ostensivamente contra a presença de pesquisadores e estarem dispostos a denunciá-los à polícia, conforme dito pelo anfitrião da autora? Após ter conhecimento de tal relato, o que só aconteceu recentemente, dei-me conta do quanto as peças do meu quebra-cabeça encaixavam-se com as de outros pesquisadores, e como o que se conhece da literatura sobre os povos de língua pano cimentava cada uma delas. Digo isso em referência ao trabalho de Philippe Erikson (1993:51) – tratando da pletora de etnônimos arrolados nesta família linguística, como índices de sua fragmentação – quando diz que "os Pano se dividem para melhor reinar". Os inúmeros processos de fissão e fusão conhecidos entre os povos de língua pano responderiam a uma abertura ao exterior e, ao mesmo tempo, indicariam "uma ordem necessariamente supralocal".

33 Transpondo a afirmação de Ph. Erikson (1993) para outro contexto, a leitura da introdução do trabalho de Lopes (2010), parte na qual a autora discorre mais detidamente sobre sua experiência em campo, acabou sendo bastante sugestiva para mim, na medida em que me permitiu decidir pelo empréstimo da ideia de Philippe Erikson – de que os Pano "se dividem para melhor reinar". Tomei emprestada sua ideia e trago-a aqui para o contexto contemporâneo – portanto deslocada de seu contexto original – quando os moradores de cada uma das aldeias katukina parecem mobilizados para agenciar os pesquisadores à disposição: ao mesmo tempo em que acusam moradores de outras aldeias de não quererem pesquisadores por perto, estabelecem acordos e viabilizam a sua presença nas próprias aldeias. Tanto mais porque deve

causar estranheza que sobre um grupo que "não quer mais pesquisadores" tenham sido elaborados, nos últimos anos, tantos trabalhos de pesquisa.

34 Desde a segunda metade da década de 1980, ininterruptamente, pesquisadores, em especial de antropologia e de linguística, dedicaram-se a escrever sobre os Katukina de língua pano. Sobre eles, particularmente aqueles que moram nas aldeias localizadas na TI do rio Campinas, existem até o momento quatro dissertações de mestrado (Lima, 1994; Martins, 2005; Góes, 2009; Lopes, 2010) e uma tese de doutorado (Lima, 2001) em antropologia; duas dissertações de mestrado e uma tese de doutorado em linguística (Aguiar, 1988, 1994; Barros, 1987); uma dissertação de mestrado em desenvolvimento sustentável (Pessoa, 2010) e uma tese de doutorado (Bambirra, 2012) e uma dissertação de mestrado em educação (Melo, 2013). Para um grupo indígena sobre o qual não existia nenhum trabalho acadêmico até pouco tempo atrás, o crescimento das referências bibliográficas é realmente notável.[14]

35 Segundo é possível saber, todos os pesquisadores foram hospedados em casas de famílias do lugar, foram alimentados e nomeados por seus hospedeiros – os Katukina são pródigos em nomearem aqueles que os visitam, sejam, por exemplo, os pesquisadores, sejam os terapeutas esotéricos, mais recentemente.[15] Nada sugere que suas pesquisas tenham sido obstaculizadas de forma determinante. É certo que receber diversos pesquisadores ao longo de tanto tempo pode não ser confortável – quando não cansativo e perturbador – mas os vários moradores das diferentes aldeias da TI do rio Campinas parecem vir se revezando em ter seus próprios pesquisadores relativamente próximos ou à disposição. Parecem colocar em operação uma abertura controlada para o exterior: quem é recebido em uma determinada aldeia, acaba sendo malquisto em outra, e o mesmo movimento se repete indeterminadamente, podendo em alguns momentos dar origem a situações bastante conflituosas e aflitivas.[16] Este é certamente um retrato caricatural e não são poucas as possibilidades que têm os pesquisadores de transitar com relativa tranquilidade entre todas as aldeias, embora seus vínculos possam ser mais determinantes com os moradores daquela em que seja recebido como hóspede por períodos mais prolongados.

36 Finalmente, é preciso destacar que o imbróglio todo põe também em cena os desacordos que podem ser estabelecidos quando se tem de definir quem são os "representantes" políticos de um dado grupo. Devem ser reconhecidos como "representantes" o presidente da AKAC, o "cacique geral", as várias lideranças de cada uma das aldeias, os chefes de parentela? Assim, ao final da reunião de 2009, quando a liderança da aldeia do Campinas me deu reservadamente permissão para ficar, apareceu de forma clara a sobreposição de autoridade, sendo, segundo sua interpretação, a liderança da aldeia superior àquela da AKAC, que pretende representar todas as aldeias, e com a qual o desacordo se configurava decisivamente. Por seu turno, no ano seguinte, quando o chefe da parentela da aldeia Varinawa me convidou para entrar na terra indígena e ficar em sua aldeia, ele se colocou como se estivesse acima da AKAC e das jovens lideranças. A sobreposição de tantos lugares de decisão e de autoridade certamente acaba repercutindo na maneira como os antropólogos são recebidos em campo.[17]

37 Destas observações deve restar claro que não se pretendeu tirar nenhuma nota negativa, mas apenas se buscou compreender as formas sinuosas com que se elaboram a presença dos pesquisadores em campo e as estratégias e as expectativas, positivas e negativas, que a partir delas são geradas.[18] Além de toda uma armadura nativa para

entender as relações complexas entre índios e brancos (pesquisadores, especialmente), não se deve perder de vista que iniciativas contemporâneas no Acre também contribuem para colocar sob suspeita todo e qualquer pesquisador, como é o caso do projeto "Aldeias Vigilantes". Tal projeto foi concebido e executado pela organização não governamental Amazonlink, sediada em Rio Branco, sendo financiado pelo Ministério do Meio Ambiente[19] e tendo como objetivo principal fazer com que as populações indígenas sejam "vigilantes" de seus direitos, em particular daqueles relativos aos seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Coincidentemente, a realização deste projeto foi concomitante à tentativa de viabilização da realização do "Projeto Kampô", mencionado anteriormente.

38 Dado o entendimento nem sempre claro do que fazem os pesquisadores e se são todos biopiratas – portanto, interessados em acessar conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos e deles tirar proveitos financeiros – Paulo Góes, em sua pesquisa de campo para o mestrado (2009:156), acabou sendo também acusado de biopirataria por um rapaz recém-chegado do Chile, onde acompanhava terapeutas esotéricos que se servem do kampô. Não deve ser coincidência que o rapaz tenha feito a acusação contra Paulo Góes empunhando um *folder* justamente do projeto "Aldeias Vigilantes", sem ver problemas na parceria estabelecida com os terapeutas chilenos. A reunião arrastou-se e o pesquisador, ao final, concentrando-se em traduzir o "bio", que forma a palavra "biopirataria", conseguiu convencer as lideranças presentes à reunião de que não acessaria seus conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos – sua pesquisa etnográfica passava longe disto. Iniciativas bem-intencionadas não estão isentas de gerar também seus próprios efeitos, nem sempre coincidentes com os previstos.[20]

Sem conclusão e sem perjuro: de volta à varanda

39 Para encerrar sem concluir, se fosse o caso, este artigo poderia ser intitulado "De volta à varanda: reminiscências de uma antropóloga". Boa parte de minhas informações de campo nos três últimos anos foram obtidas a partir de encontros fortuitos acompanhando alguns katukina no mercado da cidade de Cruzeiro do Sul, ou em conversas na praça atrás da Catedral, onde aguardam os carros que os conduzem de volta às aldeias, e em conversas mais longas em um hotel que tem vista para o rio Juruá. Sem qualquer intenção de cometer um perjuro admitindo a antropologia de varanda, devo dizer que me instalei com algum conforto nela, certamente me beneficiando de aprendizados anteriores, obtidos quando eram firmes os laços constituídos a partir do trabalho de campo, por assim dizer, *à moda antiga*.

40 Justamente por serem fortes os antigos laços, é que me parece agora necessário delimitar e refletir sobre os contornos dos processos que experimentei nos últimos anos. Processos, é indispensável dizer, que alcançam também os próprios Katukina, não apenas a mim. Assim é que a própria forma de acesso a informações sobre os Katukina se altera, podendo acompanhar notícias, por exemplo, sobre a expansão urbana do uso do kampô a partir de blogs e do facebook dos Katukina que nela estão engajados. Igualmente, pelos mesmos
veículos, posso alcançar seus críticos, em especial membros de grupos indígenas linguisticamente aparentados que são também usuários do kampô e repudiam, ao menos em público, as alianças com os terapeutas esotéricos.[21]

41 Talvez não tenhamos ainda chegado à mesma situação vigente em outros lugares, onde as insatisfações com os pesquisadores alcançaram formas mais pronunciadas, como é o caso dos Maori, na Nova Zelândia.[22] Em seu livro intitulado *Decolonizing Methodologies, Research and indigenous peoples*, Linda Tuhiwai Smith, uma jovem maori, dá o tom de sua análise ao escrever, logo no primeiro parágrafo de sua introdução, sobre o trabalho de pesquisa: "A palavra 'pesquisa' é provavelmente uma das palavras mais sujas do vocabulário do mundo indígena" (Smith, 2008 [1999]:1).

42 Uma crítica severa aos pesquisadores – em virtude da assimetria que marca as relações entre pesquisadores e pesquisados de todas as áreas, não necessariamente apenas da antropologia – está em curso, e as dificuldades daqueles que agora estão se começando não são pequenas, mas por certo não devemos imaginá-las como intransponíveis. Talvez valesse mais a pena saber como estão dando conta do inevitável e legítimo diálogo para dar início ou continuidade às suas pesquisas.

43 Ultrapassando meu próprio contexto, e para encerrar, soube de uma jovem pesquisadora, Tiemi Kayamori Lobato da Costa, mestranda no PPGAS/UFPR, que há pouco se iniciou em assuntos amazônicos e foi chamada a assinar um termo para garantir a realização de sua pesquisa.[23] O "Termo de Anuência Prévia" que a pesquisadora precisou assinar previa o detalhamento da metodologia que deveria conduzir a pesquisa; a especificação de que não haveria acesso a materiais biológicos e recursos genéticos; a possibilidade de divulgação dos resultados obtidos, desde que previamente dado ao conhecimento dos envolvidos que, no prazo de 30 dias, deveriam comunicar "[...] por escrito seu consentimento ou indicando as partes não autorizadas para publicação".

44 Não sei quantos pesquisadores têm sido chamados a assinar termos do mesmo teor e, igualmente, não pretendo que a formalização jurídica da pesquisa, sobretudo nos casos em que não se tem acesso aos conhecimentos tradicionais associados a recursos genéticos, seja uma solução. Em alguns casos talvez seja, em vista do fato de que estão as partes cientes do que se trata e de que ambas não projetam expectativas desmesuradas. É um tanto mais problemática a submissão dos originais para publicação à autorização dos pesquisados, com claro direito a veto. Em todo caso, a pesquisadora, ao que me parece acertadamente, concordou com os termos postos. Transcorrido um certo tempo, para sua própria surpresa, deu-se conta de que o "Termo de Anuência Prévia" restou apenas como um acordo verbal, pois ela não foi efetivamente chamada a assinar os papéis, nem a liderança política que solicitou a assinatura também o firmou.

45 O caso apresentado, ainda que muito rapidamente, apenas dá conta de que os próprios índios estão pensando em algumas alternativas para viabilizar as pesquisas, e isto por si só já é um alento. Não desconheço que na formulação jurídica da pesquisa está embutida a perspectiva de controle do pesquisador, mas não se pode dizer que antes o controle simplesmente não existia. Ainda que ele seja exercido ainda hoje de outros modos, não me parece adequado imaginar que esteja sendo "inaugurado" pelo simples fato de agora se ter sugerido a assinatura – que, como mencionado antes, não se efetivou. Assim, sabemos de longa data da existência de tal controle, por exemplo, através dos consecutivos relatos sobre a dificuldade para acessar os conhecimentos esotéricos dos xamãs ou a dos homens para interagirem com as mulheres em assuntos cotidianos. Levando em conta o que foi escrito acima, a partir de minha experiência com os Katukina, a alternativa de "distribuir" os pesquisadores em diferentes aldeias pode indicar outros modos de controle (e de disputa) sobre os pesquisadores. Sei que a

solução de formalizar juridicamente a pesquisa é controversa, se assim quisermos resumir. De todo modo, isto não anula completamente a continuidade da troca de ideias, ao contrário, dá-nos mais motivos para achar que a conversa deve acontecer.

46 É uma trivialidade, mas não custa lembrar que a complexidade das negociações para a realização do trabalho de campo exigirá sempre soluções *ad hoc* (o que foi antes apresentado – seja a minha, seja a da mestranda – são estas tentativas). Foi-se o tempo em que se imaginava a elaboração de manuais. De todo modo, já que parece consensual o fato de que não é possível ensinar a fazer pesquisa de campo, se tiver algo a ser destacado com traços fortes é que a pesquisa de campo, ao invés de ser apresentada como um movimento linear e progressivo de aproximação que culmina em um resultado qualquer, sempre positivo, desenrola-se já há um tempo – sobretudo quando se vive no mesmo país em que se pesquisa e se está sujeito a processos instáveis e a reviravoltas imensas – em uma paisagem, por assim dizer, ondulante, irregular e algumas vezes vertiginosa que desafia os mais pacientes. Ironicamente talvez, quando se vive um contexto turbulento de interação em campo, ele ainda pode servir para uma pesquisadora que se iniciou há mais tempo, mesmo que seja apenas para provocar o debate e nos obrigar a falar um pouco mais sobre os processos que transformam nossa disciplina – certamente porque, se aprendemos alguma coisa, as transformações não se passam apenas alhures e os efeitos podem ser sentidos também aqui.

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Maria Sueli. 1988. *Elementos para uma gramática do Katukina*. Dissertação de Mestrado em Linguística, Unicamp.

____. 1994. *Análise Descritiva e Teórica do Katukina*. Tese de Doutorado em Linguística, Unicamp.

ALBERT, Bruce. 1997. "'Ethnographic situations' and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork". *Critique of Anthropology*, 17 (1):53-65.

AMAZONLINK. 2006. *Registro de viagem e ações da 2ª fase do Projeto Aldeias Vigilantes*. Rio Branco, Terra Indígena Campinas, Povo Katukina. Mimeo.

BAMBIRRA, Vera. 2012. *Tamãkãyã: aproximações entre epistemologias e culturas*. Tese de doutorado em Educação, UFF.

BARATA, Maria Helena. 1993. *A antropóloga entre facções políticas indígenas. Um drama do contato interétnico.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

BARROS, Luizete Guimarães. 1987. *Nasalização vocálica e introdução à fonologia da língua Katukina (Pano).* Dissertação de mestrado em Linguística, Unicamp.

BELLIER, Irène. 2011. "L'Anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones". Manuscrit publié dans 19ème Conférence Robert Hertz de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Social (APRAS), Paris.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. 2005. *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico* (Versão 2.2). Mimeo.

BROWN, Michael. 2003. *Who owns native culture?* Cambridge / London: Harvard University Press.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1993. *Jogos de espelhos. Imagens da representação de si através dos outros.* São Paulo: Edusp.

____. 2013. "A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia". *Iluminuras*, 13 (31):11-29.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro W.B. 2002. *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia das Letras.

COSTA, Tiemi K.L. 2013. *Indígenas e não indígenas na administração pública: uma etnografia da Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND) do Amazonas.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFPR.

COUTINHO, Tiago & LABATE, Beatriz C. 2013. "'O meu avô deu ayahuasca para o mestre Irineu': reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia*. (no prelo)

ERIKSON, Philippe. 1993. "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme*, XXXIII (2-4):45-58.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. "Être Affecté". *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8:3-9.

GEERTZ, Clifford. 1978. "Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa". In: ___. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

GÓES, Paulo R.H. 2009. *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do alto Juruá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFPR.

LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.* São Paulo: Edusp.

LIMA, Edilene C. de. 1994. *Katukina: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá.* Dissertação de Mestrado, USP.

____. 2000. *Com os olhos da serpente. Homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza.* Tese de Doutorado, USP.

____. 2005. "Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina". *Revista do IPHAN*, 32.

____. 2006. "BR-364/Katukina: a história se repete". In: Fany Ricardo & Beto Ricardo (orgs.). *Povos indígenas no Brasil 2001-2005.* São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 586-587.

____. 2009. "Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô" In: John Kleba & Sandra Kishi (orgs.). *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais: direito, política e sociedade. Belo Horizonte: Editora Fórum.*

____. 2011. "Katukina/BR-364: sobre mortes e omissões". In: Fanny Ricardo & Beto Ricardo (orgs.). *Povos indígenas no Brasil 2006-2010.* São Paulo: Instituto Socioambiental.

____. 2012. "*A gente é que sabe* ou sobre as coisas katukina (pano)". *Revista de Antropologia*, 55 (1): 139-169.

LIMA, Edilene C. de. & LABATE, Beatriz C. 2008. "A expansão urbana do kampô: notas etnográficas". In: B. Labate; S. Goulart & M. Fiore (orgs.). *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. Salvador: Editora da UFBA.

LIMA, Edilene; ALMEIDA, Mauro & PIEDRAFITA, Marcelo. 2011. "Petróleo, gás, estradas e populações tradicionais". In: Fany Ricardo & Beto Ricardo (orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010.* São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 522-525.

LOPES, Ruth Beirigo. 2010. *Lições da Cobra. Uma leitura da Etnologia Pano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFF.

MARTINS, Homero M. 2006. *Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*. Dissertação de Mestrado, UnB.

MELO, Everton. M. 2013. *Katsiti: um estudo sobre a matemática Noke Koi*. Dissertação de Mestrado em Educação, UFF.

PANTOJA, M.C. 2013. "À propos de quelques dilemmes politiques, intellectuels et existentiels: le récit d'une anthropologue spécialiste de l'Amazonie". *Brésil(s). Sciences humaines et sociales,* 4:35-56 nov.

PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

PIMENTA, José & MOURA, Guilherme Fagundes. 2010. "O sabonete da discórdia: uma controvérsia sobre conhecimentos tradicionais indígenas". In: Edilene C. de Lima & Marcela Coelho de Souza. *Conhecimento e cultura. Práticas de transformação no mundo indígena.* Brasília: Athalaia. pp. 63-93.

PESSOA, Marina. 2010. *O "Etnozoneamento em Terras Indígenas" do Acre como ferramenta de Gestão Territorial: o caso da Terra Indígena Katukina/Campinas.* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, UnB.

RAMOS, Alcida. 1992. "O antropólogo como ator político". In: Antonio Arantes et al. (orgs.). *Desenvolvimento e direitos humanos. A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da Unicamp.

____. 2007. "Do engajamento ao despreendimento". *Série Antropologia,* 414.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2008 [1999]. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.* 2. ed. London & New York: Zed Books Ltd & University of Otago Press.

STOCKING, George. 1992. *The ethnographer's magic and others essays in the history of Anthropology*. Madison/Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do cerrado: índios xavantes e o futebol.* São Paulo: Anablume/ Fapesp/ ISA.

ZENOBI, Diego. 2010. "O antropólogo como 'espião': das acusações públicas à construção das perspectivas nativas". *Mana,* 16 (2).

NOTAS

1. O que aqui se apresenta é uma versão modificada da comunicação apresentada, com o mesmo título, na Mesa Redonda "As metamorfoses do etnógrafo", na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, coordenada por Vanessa Lea, em 03 de julho de 2012. Agradeço a prévia leitura e os comentários de Ciméa Bevilaqua, Tiemi K. Lobato da Costa e Beatriz Caiuby Labate – certamente isentando-as de quaisquer responsabilidades.
2. Faço aqui referência aos Katukina (Noke Kuin), de língua pano, moradores de duas Terras Indígenas (TIs) no alto Juruá, Acre: na TI do rio Campinas e na TI do rio Gregório, que dividem com os Yawanawá, seus parentes linguísticos. A totalidade das informações que constam neste artigo foi obtida a partir de pesquisa de campo na primeira.

3. Não é o caso de me alongar tanto, mas há um outro volume da *Iluminuras* (v. 14, n. 32) em que um conjunto de artigos trata da mesma temática da restituição dos materiais de pesquisa. Tal volume traz o dossiê intitulado "Complexidades e simplicidades das pesquisas etnográficas com imagens: experiências relatadas".
4. Em outro sentido, mas diretamente relacionado ao tema aqui desenvolvido, Alcida Ramos (1992:161) já há algum tempo escreveu sobre a apreciação pendular que tem marcado o ofício de antropólogo: "Quando não é acusado de gigolô de índios, aproveitador da inocência nativa para construir uma carreira de doce vida acadêmica, ele é tachado de romântico, lírico, idealista, com suas demonstrações sobre a necessidade de 9 milhões de hectares para os Yanomami ou seus argumentos contra a construção de alguma hidrelétrica em terras indígenas".
5. Faço referência aqui ao "Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico", organizado pelo Ministério do Meio Ambiente. Não entrarei em mais detalhes sobre o Projeto Kampô, informações sobre a iniciativa podem ser encontradas em Martins (2006), Carneiro da Cunha (2009) e Lima (2009).
6. Trata-se do "Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas", uma linha de financiamento com recursos do governo alemão, coordenada pelo Ministério do Meio Ambiente. Entre seus objetivos está contribuir para a qualidade de vida dos povos indígenas e a conservação dos recursos naturais presentes em suas terras.
7. O projeto da "Casa de Cultura Katukina", que havia sido elaborado por Paulo Góes, em parceria com a diretoria da AKAC, também acabou não se concretizando. Sobre o que se projetava desenvolver com a Casa de Cultura, ver Lima (2009) e Góes (2009).
8. A proliferação de suspeitas de biopirataria, todos sabem, não é exclusividade das populações acrianas. Em todo caso, no Acre, em alguma medida, contribuía para acentuar as suspeitas contra os pesquisadores a disputa havida entre os Ashaninka e os proprietários da empresa Tawaya em torno do sabonete de murmuru (ver Pimenta & Moura, 2010).
9. Na TI do rio Gregório, onde está parte da população katukina, os missionários chegaram em 1972, saindo aproximadamente em 2002, quando a totalidade desta população mudou-se para a TI do rio Campinas. Os missionários mudaram-se junto com eles praticamente, e se instalaram na fronteira oeste da TI, em um terreno que arrendaram de uma antiga vizinha dos Katukina. Parte dos Katukina que haviam se mudado para a TI do rio Campinas voltou para a TI do rio Gregório alguns meses depois. Os missionários não voltaram e também desistiram, em 2011, de seu trabalho na fronteira da TI do rio Campinas. Caberia um dia pensar neste tema, mas a forma silenciosa com que os Katukina acabaram fazendo os missionários desistirem deles, sem quaisquer conflitos, chama bastante a minha atenção, sobretudo tendo em vista o caminho diferente daquele escolhido pelos Yawanawa, seus parentes linguísticos, com os quais dividem a TI do rio Gregório, que expulsaram os missionários da MNTB ainda na década de 1980.
10. Não quero aqui tratar das cobranças feitas aos cineastas, mas na mesma reunião havia um deles, um chileno-australiano, sendo indagado sobre os benefícios financeiros de um filme que iria realizar. Soube que ele captou as imagens e perseverou: firmou um contrato com a AKAC em um cartório de Cruzeiro do Sul. Depois nunca mais retornou à aldeia, nem respondeu aos e-mails em que seus interlocutores mais próximos solicitavam notícias. Em 2011, um deles, Ni'i, solicitou-me que tentasse entrar em contato eletrônico com o cineasta, mas também não obtive resposta.
11. Saídas de cena em situações conflituosas, com o objetivo mesmo de atenuar a tensão, são recorrentes entre os Katukina, resultando muitas vezes em mudanças de aldeia ou de Terra Indígena, dado que há outra terra demarcada no rio Gregório, não muito distante da TI do rio Campinas.
12. A estadia em campo era parte do projeto coletivo, coordenado por Manuela Carneiro da Cunha, intitulado "Intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil", que é sediado no Cebrap e realiza-se com financiamento da Fundação Ford.

13. O que torna inevitável chamar a atenção para os vínculos fraternos nas situações conflituosas em campo, voltando ao contexto da reunião mencionada em junho de 1993, quando três irmãos – que não são os mesmos da reunião de 2009 – foram aqueles que me solicitaram uma reunião para encaminhar suas reivindicações.
14. A proximidade de um centro urbano – Cruzeiro do Sul – pode explicar parte desse interesse, sobretudo a partir da pavimentação da rodovia BR-364 que atravessa a TI do rio Campinas por 18 quilômetros, tendo tornado o acesso ao local bastante facilitado desde o princípio deste século, inclusive contando com linhas de ônibus regulares.
15. Essa "compulsão onomástica" dos Katukina é realmente notável, e uma interpretação que pode ser rapidamente ensaiada é de que assim se aparentam putativamente os visitantes com os moradores da casa que os recebem, pois todos (inclusive eu mesma) tiveram nomes escolhidos por seus hospedeiros/anfitriões. Estes transmitiram nomes de seus próprios parentes.
16. Embora não tenha maiores detalhes, o mesmo parece vir se passando entre os terapeutas esotéricos que frequentam as aldeias katukina desde o início da difusão do kampô em grandes centros urbanos, a partir da passagem deste século. Num dado momento, ainda nos três primeiros anos iniciais, alguns terapeutas tiveram moradores de diferentes aldeias envolvidos em suas iniciativas, mas, por razões que desconheço, aconteceram desentendimentos e parcerias foram rompidas, quando então os terapeutas passaram a concentrar suas atividades sempre junto a moradores de uma mesma aldeia, o que implica dizer que eram pessoas aparentadas de maneira mais próxima, permitindo assim, possivelmente, atenuar ou minimizar as possibilidades de desentendimentos.
17. Não cabe aqui esmiuçar a questão da representatividade política, mas apenas indicar as discordâncias em vigor. Para uma etnografia mais detalhada sobre as lideranças políticas entre os Katukina da TI do rio Campinas, ver Góes (2009:125-135).
18. Neste sentido, é também elucidativa a experiência apresentada por Mariana Pantoja (2013), quando jovens lideranças kuntanawa, no alto Juruá, indicando a desconfiança que cerca os trabalhos de pesquisa neste momento, lhe sugeriram que a "verdadeira história kuntanawa estava ainda para ser escrita", algo que deveria ser feito por eles próprios. As diferenças entre pesquisar nos anos 1990 ou a partir do início deste século também são realçadas em seu artigo. Coincidentemente, ambas chegamos ao alto Juruá no mesmo ano, 1991.
19. Entre outros apoiadores e parceiros da Amazonlink no projeto "Aldeias Vigilantes" estavam: Ministério da Justiça, Procuradoria do Meio Ambiente do Acre, Ministério Público Estadual e Federal, Ibama e Funai.
20. Neste sentido, chama a atenção um relatório do projeto *Aldeias Vigilantes* sobre a "oficina de empoderamento" realizada na TI do rio Campinas, em julho de 2006. A complexidade dos temas abordados (Constituição Brasileira, Convenção da Diversidade Biológica, Anuência Prévia, Conhecimento Tradicional Associado e Repartição de Benefícios) sendo apresentados e debatidos em dois dias. Ao final, restando a equipe do projeto "surpresa" com o fato de que a "comunidade" em nenhum momento citou o caso do kampô que já experimentava sua difusão urbana. Os próprios oficiantes notaram que em outras aldeias no Acre, contrariamente, o assunto gerava sempre bastante discussão. Surpreenderam-se, mas não atentaram para o fato de que as lideranças da TI do rio Campinas, àquela altura, e mesmo antes, já tinham parcerias bem encaminhadas com os terapeutas esotéricos.
21. Não se deve perder de vista o fato de que não são poucos os grupos indígenas no Acre que mantêm parcerias com terapeutas esotéricos, a maior parte, por meio da *ayahuasca* (cf. Coutinho & Labate, 2013).
22. Não é o caso de colecionar aqui as situações conflituosas que tiveram lugar em anos recentes, mas o caso do etnobotânico Brent Berlin, em Chiapas, teve também bastante repercussão, e toda a Etnobiologia resta sob suspeita (cf. Brown, 2003:95-143).

23. A pesquisa da referida aluna, recém-concluída, é dedicada à etnografia da Secretaria Especial de Assuntos Indígenas (SEIND) do governo do estado do Amazonas (Costa, 2013).

RESUMOS

A Antropologia tem sido definida por sua metodologia: o trabalho de campo. No contexto contemporâneo, entretanto, são muitas as transformações e as negociações entre pesquisadores e grupos pesquisados que podem se prolongar por caminhos imprevistos. Procurarei neste artigo abordar algumas delas a partir da pesquisa entre os Katukina (pano), localizados no Acre, ao longo de vinte anos. A frase que dá título ao artigo pretende resumir as transformações em torno das negociações sobre a presença da antropóloga em campo, quando parecem se tornar insuficientes a militância e a parceria políticas. Buscar-se-á, a partir deste caso particular, mostrar como a posição das lideranças se gestou gradualmente e se articulou com a valorização cultural relacionada à popularização do kampô no meio urbano e ao suposto risco de biopirataria. Qual o valor, afinal, do trabalho de campo para os diferentes sujeitos e que os coloca momentaneamente em desacordo?

Anthropology has been defined by its methodology: fieldwork. In the contemporary context, however, there are many transformations and negotiations between researchers and the groups researched that may take unforeseen paths. I will try here to address some of them from the research done among the Katukina (pano), located in Acre, over twenty years. The phrase that gives the title to the article summarizes the changes surrounding the negotiations on the presence of an anthropologist in the field when they fail to make political partnerships. Departing from this particular case, we will show how the position of the leaders developed gradually and articulates the cultural recovery period, related to the popularization of kambô in the urban environment and to the alleged risk of biopiracy. After all, what value does the fieldwork have for the different subjects, and which studies put them momentarily at odds?

ÍNDICE

Keywords: Katukina, fieldwork, kampô.
Palavras-chave: Katukina, trabalho de campo, kampô.

AUTOR

EDILENE COFFACI DE LIMA

UFPR. **Edilene Coffaci de Lima** é Doutora (2000) em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora da Universidade Federal do Paraná (UFPR) desde 1996. Pesquisadora do CNPq – PQ 2. Coorganizou a coletânea *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana,* publicada em 2011 pela Editora da UFPR. Contato: edilene@ufpr.br